PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

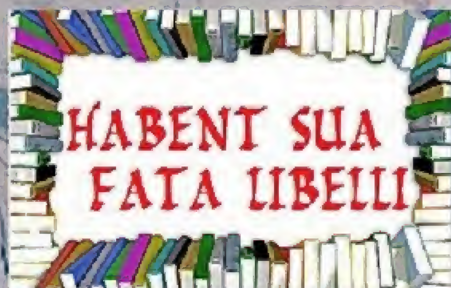
VIII

SOBRE EL AMOR A LA RIQUEZA • SOBRE LA FALSA VERGÜENZA • SOBRE LA ENVIDIA Y EL ODIO • DE CÓMO ALABARSE SIN DESPERTAR ENVIDIA • DE LA TARDANZA DE LA DIVINIDAD EN CASTIGAR • SOBRE EL HADO • SOBRE EL DEMON DE SÓCRATES • SOBRE EL DESTIERRO • ESCRITO DE CONSOLACIÓN A SU MUJER

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS POR
ROSA MARÍA AGUILAR



EDITORIAL GREDOS


HABENT SUA
FATA LIBELLI


EX LIBRIS
ARMAUIRUMQUE



BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 219

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por JORGE BERGUA CAVERO.

Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1996.

Depósito Legal: M. 13241-1996.

ISBN 84-249-1601-8. Obra completa.
ISBN 84-249-1804-5. Tomo VIII.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1996. — 6745.

INTRODUCCIÓN

Los tratados que constituyen este volumen aparecen todos en la edición planudea conservada en el Códice *Parisino* E, donde tienen los números 17, 12, 47, 8, 4, 37, 75, 24 y 23, no coincidentes, como se ve, con el orden que nosotros observamos, el de la edición de Stephanus. Algunos de ellos responden mejor que otros al contenido de moral práctica que ha dado su nombre a esta parte de la obra de Plutarco, a partir de la titulación de *Obras morales* que Máximo Planudes dio a los contenidos entre los números 1 y 21. Así ocurre con *Sobre el amor a la riqueza (De cupiditate divitiarum), Sobre la falsa vergüenza (De vitioso pudore), Sobre la envidia y el odio (De invidia et odio), De cómo alabarse sin despertar envidia (De laude ipsius),* presentes (parcialmente, excepto *De inv. et od.)* en ese apartado planudeo. En ellos se trata de vicios mayores o menores y de su tratamiento o de cómo no incurrir en que puedan despertarse por nuestra causa en quienes nos rodean.

En cambio los escritos *Sobre el destierro* y el de *Consolación a su mujer* pertenecen, como el *Escrito de consolación a Apolonio* (vol. II de esta colección), al género consolatorio, aunque los últimos refieran sus consejos a la pérdida de seres queridos y el primero a la pérdida de la patria. En

unos y otros hallamos la literatura propia de sus géneros respectivos, con los tópicos esperados, pero también con el sello personal plutarqueo, sobre todo cuando hay una implicación personal, como en el dolor compartido con su esposa por la pérdida de la hijita. El opúsculo *Sobre el hado* resulta muy diferente, no tanto por la elección de su contenido cuanto por su tratamiento, lo que hace que actualmente sea tenido por obra espuria, de lo que se da cuenta más extensamente en su lugar.

Consideración aparte merecen las dos obras restantes, esto es, *Sobre la tardanza de la divinidad en castigar* (también en la primera sección planudea, donde es el núm. 4) y *Sobre el demon de Sócrates*. Ambas tienen rasgos en común: son formalmente diálogos, presentan una doctrina sobre el alma y lo hacen a través de un mito. Aun siendo ambos diálogos objeto de gran número de estudios, es el segundo de ellos el que más interés ha despertado en el último decenio. La causa de ello podría residir en la extraña alianza en su construcción entre tema histórico patrio y mito escatólogico en el que se desarrolla la teoría sobre el alma. Así, para D. Babut[1] el verdadero tema sería la relación entre ciencia teórica y acción práctica, entre filosofía y política. P. Desideri[2] analiza sobre todo su componente histórico, concluyendo que la obra de Plutarco sería un manifiesto ideológico y una lograda ejemplificación práctica, si es que ha existido la historiografía trágica. K. Döring[3] se interesa más, en cambio, en el mito y en el problema del demon per-

---

[1] D. Babut, «Le dialogue de Plutarque *Sur le démon de Socrate*. Essai d'interprétation», *Bull. de l'Ass. Guillaume Budé* (1984), 51-76.

[2] P. Desideri, «Il De genio Socratis di Plutarco: Un esempio di "Storiografia tragica"?», *Atheneum*, 3-4 (1984), 569- 585.

[3] K. Döring, «Plutarch und das Daimonion des Sokrates (Plut., de genio Socratis Kap. 20-24)», *Mnemosyne* 37, 3-4 (1984), 377-392.

sonal y, dentro de una tradición, se ocupa de fuentes y modelos. A. Barigazzi se ha ocupado tanto del problema de la composición del diálogo desde un punto de vista formal como de su unidad de composición a través de la clave de Epaminondas como figura central[4]. F. Brenk[5] ha estudiado el tiempo en la estructuración del diálogo y concluye que en él se sumarían el tiempo divino (en el *noûs*), que no aparece sin embargo, el segundo tiempo mezclado de los *daímones* y, por último, el tiempo humano, histórico y fugaz. Todo esto no es, con todo, sino una muestra de lo que se ha escrito en estos últimos años. Parece como si esta obra, en cierta manera no lograda plenamente, hubiera de seguir suscitando, quizás por eso, más interrogantes que otras, y es que, sin duda, Plutarco puso en ella todo su empeño, si no queriendo superar a su maestro Platón, a quien ha tomado de modelo, sí al menos esforzándose en emularle.

Con respecto a la tradición manuscrita de estas obras, puede valer aquello de lo que ya se ha dado cuenta en el volumen anterior. Sucintamente diremos que hay tres familias, encabezada la primera por el códice L (*Laurentianus* 69, del s. x), palimpsesto muy mutilado y defectuoso del que es copia C (*Parisinus graecus* 1955, ss. xi-xii), en mucho mejor condición de lectura. En la segunda, son importantes los manuscritos Y (*Marcianus graecus* 249, ss. xi-xii) de una parte y los M y N (*Mosquenses SS. Synodi gr.* 501 y 502), de otra. La tercera familia representa la tra-

---

[4] Lo primero en «Plutarco e il dialogo "drammatico"», *Prometheus* 14 (1988), 141-163, y lo segundo en «Una nuova interpretazione del De genio Socratis», *Illinois Class. Stud.*13 (1989), 409-425.

[5] F. E. Brenk, «Tempo come struttura nel dialogo "Sul *daimonion* di Socrate" di Plutarco», en *Strutture Formali dei "Moralia" di Plutarco (Atti III Convegno Plutarcheo, Palermo, 3-5 maggio 1989)*, Nápoles, 1991, págs. 69-82.

dición planudea y los códices más representativos son, A y E (*Ambrosianus gr.* 859, *c.* 1296; *Parisinus gr.* 1671, s. XII; *Parisinus gr.* 1672, s. XIV, respectivamente). Con ésta se relaciona ε, nuestro *Matritensis* 4690, procedente de la Biblioteca de Uceda, en donde se encuentran los tratados *De cupiditate divitiarum, De sera numinis vindicta* y *Consolatio ad uxorem.*

Sobre las traducciones al castellano de estos tratados vale asimismo lo dicho en la Introducción del anterior volumen. En las *Morales* de Diego Gracián[6] se hallan traducidas *Contra la codicia de las riquezas (De cup. div.),* fols. 165-167, *Del daño que causa la vergüenza o empacho y del remedio contra ella (De vit. pud.),* fols. 170-174, *De la differencia entre el odio y la embidia (De inv. et od.)* —que es realmente un resumen de folio y medio—, *Consuelo para los que viven en destierro o fuera de la patria (De ex.),* fols. 195v.-200, donde encontramos ya en la redacción del título una de sus acostumbradas paráfrasis: *Consuelo de Plutarco Cheronense para el destierro donde muestra que no es cosa tan áspera el ser desterrado como comúnmente se estima.* Ahora bien, de uno de estos tratados: *De cupiditate divitiarum*, que nosotros hemos traducido por *Sobre el amor a la riqueza*, existe una traducción anterior a la de Gracián[7]. El

[6] *Morales de Plutarco. Traduzidos de lengua Griega en Castellana por* —, Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1548.

[7] *Libro de Plutarcho cheroneo excellentissimo philosopho contra la cobdicia de las riquezas: nuevamente traduzido en lengua castellana por un monge dela orden de sant Benito.* Valladolid, Diego Fernández de Córdoba, 1538. De este libro da cuenta también A. PALAU Y DULCET (*Manual del librero hispano-americano),* pero da como impresor a Fernando de Córdoba. La obra no pasó seguramente por sus manos. Nuestra información más completa procede de TH. S. BEARDSLEY, «An unexamined translation of Plutarch: Libro contra la cobdicia delas riquezas», *Hispanic Review,* 41, 1 (1973), 170-214, donde reproduce la traducción en facsímil.

anónimo autor ha sido identificado por Beardsley como Alonso Ruiz de Virués, muerto en 1545, defensor y traductor de Erasmo. Este traductor, sea quien fuere, no informa de qué lengua traduce. Hemos cotejado su versión con el texto griego. Podría haber traducido de esta lengua con algunas faltas de comprensión y el gusto por usar de la paráfrasis ya acostumbrado en estos erasmistas. Beardsley es de la opinión que tanto el monje benedictino como Diego Gracián consultaron la versión latina de Erasmo en el trascurso de su trabajo. Ambos muestran, dice, una tendencia a la «interpretative expansion of concises passages» y así como, a su juicio, Gracián se basó primariamente en el texto griego, el benedictino habría traducido del latín, basándose en la traducción de Erasmo.

En último lugar, daremos cuenta de las ediciones usadas. Hemos seguido el texto griego establecido por Ph. H. de Lacy y B. Einarson en *The Loeb Classical Library*, pero hemos tenido siempre a la vista el texto griego de M. Pohlenz y W. Sieveking, cuyas lecturas hemos adoptado en ocasiones. También hemos tenido en cuenta las ediciones de *Les Belles Lettres* en los tomos VII y VIII, de R. Klaerr e Y. Vernière para el primero, y de J. Hani para el otro, así como la de los *Moralia* I, de G. Pisani. De otras ediciones monográficas utilizadas se da cuenta en la Bibliografía.

BIBLIOGRAFÍA*

A. Aloni, «Osservazioni sul *De genio Socratis* di Plutarco», *Museum Criticum* 10-12 (1975-1977), 233-241.

—, «Ricerche sulla forma letteraria del *De genio Socratis* di Plutarco», *Acme* 33, 1-2 (1980), 45-112.

—, G. Guidorizzi (eds.), *Plutarco, Il demone di Socrate. I ritardi della punizione divina*. Milán, 1982.

H. von Arnim, *Plutarch über Dämonen und Mantik: Verh. Akad. Wet.*, Amsterdam, 1921.

D. Babut, Plutarque et le stoïcisme, París, 1969.

—, *De la vertu éthique*, Paris, 1969.

—, «La doctrine démonologique dans le *De genio Socratis* de Plutarque; cohérence et fonction», *L'Information Littéraire* 35 (1983), 201-205.

—, «Le dialogue de Plutarque *Sur le démon de Socrate.* Essai d'interprétation», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (1984), 51-76.

—, «La part du rationalisme dans la religion de Plutarque. L'exemple du *De genio Socratis*», *Illinois Classical Studies* 13 (1988), 383-408.

---

* La Bibliografía que consta aquí es la que fundamentalmente se relaciona con estos tratados. Aun así también se citan algunas obras generales que se han empleado. Para una Bibliografía general se remite a los primeros volúmenes de esta misma colección donde se halla amplia información.

A. Barigazzi, «Sul *De cupiditate divitiarum* di Plutarco», *Prometheus* 13 (1987), 167-178.

—, «Sul *De invidia et odio* di Plutarco», *Prometheus* 14 (1988), 58-70.

—, «Plutarco e il dialogo "drammatico"», *Prometheus* 14 (1988), 141-163.

—, «Una nuova interpretazione del *De genio Socratis*», *Illinois Classical Studies* 13 (1989), 409-425.

Th. S. Beardsley, «An unexamined translation of Plutarch: *Libro contra la cobdicia delas riquezas*», *Hispanic Review* 41 (1973), 170-214.

F. E. Brenk, «Tempo come struttura nel dialogo "Sul *daimonion* di Socrate" di Plutarco» en *Strutture Formali dei «Moralia» di Plutarco (Atti III Convegno Plutarcheo, Palermo, 3-5 maggio 1989)*, dir. por G. D'Ippolito e I. Gallo, Nápoles, 1991, págs. 69-82.

A. Corlu (ed.), *Plutarque. Le démon de Socrate*. París, 1970.

P. Desideri, «Il *De genio Socratis* di Plutarco: Un esempio di "Storiografia Tragica"?» *Atheneum* 3-4, (1984), 569-585.

K. Döring, «Plutarch und das Daimonion des Sokrates (Plut., *De genio Socratis,* Kap. 20-24)», *Mnemosyne* 37, 3-4 (1984), 377-392.

J. Dumortier, «Le châtiment de Neron dans le mythe de Thespésios (De sera numinis)», en *Actes VIIIe Congrès G. Budé*, París, 1969, págs. 552-560.

R. Flacelière, *Sagesse de Plutarque*, París, 1964.

Diego Gracián, *Morales de Plutarco, traduzidos de lengua griega en castellana por* —, Alcalá de Henares, 1548.

W. Hamilton, «The myth in Plutarch's *De genio*», *Classical Quaterly* (1934), 175-182.

J. Hani, «Le mythe de Timarque et la structure de l'extase», *Revue des Études Anciennes* 88 (1975), 105-120.

— (ed.), *Plutarque, Oeuvres Morales, T. VIII*, Paris, 1980.

J. J. Hartman, *De Plutarcho scriptore et philosopho*, Leiden, 1916.

C. P. Jones, «Towards a Chronology of Plutarch's Works», *Journal of Roman Studies* 156 (1966), 61-74.

F. E. Kind, «Zu Plutarchs *De sera numinis vindicta*», *Hermes* 72 (1937), 127-128.

R. Klaerr y Y. Vernière (eds.), *Plutarque, Oeuvres Morales, T. VII*, París, 1974.

Ph. de Lacy y B. Einarson (eds.), *Plutarch's Moralia VII*, Cambridge (Massachusets) y Londres, 1959.

A. M. Malingrey, «Les délais de la justice divine chez Plutarque et dans la littérature judéo-chretienne», en *Actes VIIIe Congrès G. Budé*, París, 1969, págs. 542-550.

G. Méautis, *Délais de la justice divine par Plutarque*, Lausana, 1935.

—, «Le mythe de Timarque», *Revue des Études Anciennes* (1950), 201-211.

W. R. Paton, M. Pohlenz y W. Sieveking (eds.), *Plutarchi Moralia Vol. III*, Leipzig, 1972^2 (reimp. 1ª ed. 1929).

E. Pettine (ed.), *Plutarco. L'Autoelogio (De laude ipsius)*, Salerno, 1983.

— (ed.), *Plutarco, L'avidità di richezze (De cupiditate divitiarum)*, Salerno, 1986.

G. Pisani, *Plutarco. Moralia I. «La serenità interiore» e altri testi sulla terapia dell'anima*, Biblioteca dell'Immagine, 1989.

H. Pourrat, *Le sage et son démon, précédé de: «Le démon de Socrate» de Plutarque*, trad. de Ed. des Places, París, 1950.

M. Riley, «The Purpose and Unity of Plutarch's *De genio Socratis*», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 18, 3 (1977), 257-273.

D. A. Russell, «Notes on Plutarch's *De genio Socratis*», *Classical Quaterly* 48 (1954), 61-63.

M. Scaffidi Abbate, *Il fato. La superstizione*, Roma, 1993.

G. Soury, *La dèmonologie de Plutarque*, París, 1942.

—, «Le problème de la providence et le *De sera numinis vindicta* de Plutarque», *Revue des Études Grecques* (1945), 63-179.

L. Torraca, «Linguaggio del reale e linguaggio dell' immaginario nel *De sera numinis vindicta*», en *Strutture Formali dei*

«Moralia» di Plutarco (Atti III Convegno Plutarcheo, Palermo, 3-5 maggio 1989), dir. por G. D'Ippolito e I. Gallo, Nápoles, 1991.

A. Vaghi, *Consolazione a la moglie. L'esilio. Il destino*, Vimercate, 1993.

E. Valgiglio (ed.), *Ps. Plutarco. De fato*, Roma, 1964.

—, «Il fato nel pensiero classico antico», *Rivista di Studi Classici* 15 (1967), 305-330.

Y. Vernière, «Le Lethé de Plutarque», *Revue des Études Anciennes* 46 (1964), 22-32.

—, *Symboles et Mythes dans la pensée de Plutarque*, París, 1977.

R. Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, Berlín, 1869-1873.

B. Weissenberger, *Die Sprache Plutarchs von Chaeronea und die pseudoplutarchischen Schriften*, Straubing, 1896.

U. von Wilamowitz-Moellendorf, «The Treatise of Plutarch *De cupiditate divitiarum* edited by W. R. Paton, London, 1896, XVI und 33 S. 8.°», *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 158 (1896), 326-348 = «12. Besprechung», *Kleine Schriften* III, págs. 162-177.

A. Willing, «De Socratis daemonio quae antiquis temporibus fuerint opiniones», *Comm. philol. Iena* VIII 2 (1909).

K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, *RE* XXI 1, 1951, cols. 636-962.

—, *Plutarch über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung, Religionsgeschichtliche Schriften*, prólogo y nueva traducción de —, Zúrich, 1952.

B. Zucchelli, «Il Περὶ δυσωπίας di Plutarco», *Maia* 1 (1965), 215-231.

SOBRE LA ENVIDIA Y EL ODIO

INTRODUCCIÓN

Nos encontramos en este pequeño tratado con otro caso de obra mutilada, como parecen indicar el comienzo, donde debemos sobreentender la palabra «envidia», y también su brusco final. Al igual que el tratado de *Si el vicio puede causar infelicidad* y algunos otros más, debieron ser fragmentos, encuadernados conjuntamente, de obras auténticas de Plutarco pero muy mutilados y corruptos. De ahí que tampoco este opúsculo aparezca consignado en el «Catálogo de Lamprias» [1].

En cuanto a su contenido, una vez que el cap. 1 estudia las semejanzas entre envidia y odio, el resto de la obra (caps. 2-8) se dedica a ocuparse de las diferencias entre ambas pasiones, aun cuando el tema principal sea la envidia realmente. Plutarco las ha emparejado siguiendo a Aristóteles, quien en su *Ética Nicomáquea* (1105b21-23) ha presentado una lista de pasiones en la que aparecen la envidia y el odio. Listas semejantes nos ofrecen varias de las obras éticas plutarqueas, así *Quomodo adulator ab amico internoscatur* 61B, *De capienda ex inimicis utilitate* 86B, *De cohibenda ira* 459B, *De tranquillitate animi* 468B, *De fraterno*

---

[1] Véase U. von Wilamowitz, *Hermes* XL (1905), 163 = *Kleine Schriften* IV, pág. 210.

amore 481D, *Quaestiones convivales* 681E; pero en todas ellas aparece citada solamente la envidia y en las exhaustivas enumeraciones del *De virtute morali* 443D-452C, ninguna de las dos.

La influencia aristotélica en este opúsculo, tanto de la *Ética Nicomáquea* como de la *Retórica,* ha sido subrayada por P. H. de Lacy y B. Einarson en su edición de los *Moralia* tanto en el prólogo como en las numerosas referencias de las notas[2]. En cambio, para R. Klaerr e Y. Vernière, habría de matizarse más tal adhesión; según ellos, se trataría solamente de la influencia conciliable con el pensamiento platónico[3].

Respecto a la cronología, no ofrece esta obra datos objetivos para poderla fechar. Dado su carácter retórico, podría incluirse entre las obras de juventud, si bien no concuerda con lo primero el tratamiento descuidado del hiato.

Diego Gracián[4] la tradujo al castellano con el título *De la differencia que ay entre el odio y la embidia.*

NOTA AL TEXTO

	De Lacy y Einarson	Texto adoptado
536F	κατὰ ταύτας ζητοῦμεν ἐὰν μεταδιώξωμεν	κατὰ ταύτας τὸ ζητούμενον μεταδιώξωμεν (Hartmann)
537E	καὶ ἐπιτείνεσθαι πέφυκεν ἄλλοις	καὶ ἐπιτείνεσθαι πέφυκεν ἀλλήλοις (codd.)
538D		πάθος ὁ φθόνος después de τοῦ μίσους (algunos mss. L C y U)

---

[2] Cf. *Moralia,* VII (*Loeb Class. Libr.*), pág. 92-93.

[3] Cf. *Oeuvres Morales,* VII[2] (*Les Belles Lettres*) pág. 48, n. 5.

[4] *Morales de Plutarco. Traduzidos de lengua Griega en Castellana.* Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1548.

SOBRE LA ENVIDIA Y EL ODIO

1. Por consiguiente, no parece (la envidia)[1] diferente del 536E
odio sino la misma cosa. En general, como un palangre, el vicio, al moverse aquí y allá con las pasiones ligadas a él, ocasiona muchos contactos y enlaces de unas cosas y otras.
Y ellas por su parte, como las enfermedades, se contagian F
mutuamente con sus inflamaciones. Pues el hombre feliz causa pesar tanto al que odia como al envidioso. Por eso creemos también que la benevolencia es opuesta a ambos, al ser un deseo de bienes para los próximos y ocurrirle lo mismo a la envidia con respecto al odio, porque tiene el fin contrario a la amistad. Pero ya que las semejanzas no hacen tanto la identidad como las diferencias la desemejanza, sigamos de cerca nuestra investigación conforme a éstas, comenzando por el origen de las pasiones.

2. Nace el odio de imaginar que el odiado es una mala
persona ya sea en general o respecto a uno mismo, pues 537A
quienes creen recibir un trato injusto odian de una forma natural. Los hombres reprueban y miran con disgusto a los

[1] Incluido. El no aparecer en el texto *ho phthónos* parece probar que el tratado, como decíamos en la «Introducción», ha perdido su parte inicial o bien que sólo se trata de unos apuntes de redacción.

que, de alguna manera, se inclinan a la injusticia o la maldad, pero la envidia la sienten simplemente de quienes parecen prósperos[2]. Por eso, la envidia parece ilimitada como una afección a la vista[3] que reacciona ante todo lo luminoso[4], mientras que el odio tiene límites y se basa siempre en unos fundamentos.

3. En segundo lugar, el odio surge incluso contra animales irracionales (hay quienes odian a las comadrejas, los escarabajos, los sapos y las serpientes. Germánico no sopor-
B taba ver ni oír a los gallos[5]. Los magos persas mataban las ratas, no sólo por odiarlas ellos sino en la idea de que la divinidad miraba con disgusto a este animal[6]. De forma parecida, todos los árabes y etíopes sienten aversión por ellas). Sin embargo la envidia nace sólo de un hombre hacia otro hombre.

4. Entre las fieras no es probable que nazca la envidia de unos hacia otros[7] (pues no tienen noción de que el otro sea feliz o desgraciado ni tampoco les atañe la gloria o la falta de ésta, cosas con las que se exaspera principalmente la en-

---

[2] Cf. *Aud.* 39E; Aristóteles, *Ét. Nic.* 1108b3-5; Cicerón, *De or.* II 52, 210; *Tusc. Disp.* IV 7, 16. Véase también Von Arnim, *Stoic. Vet. Frag.* III 415, pág. 101.

[3] Cf. Filodemo, *Liber Dec.* col. XII 15 Jensen.

[4] Cf. Nauck[2], *Trag. Graec. Frag.*, *adesp.* 547, 12.

[5] Germánico, hijo de Druso (el hermano de Tiberio) y esposo de Agripina la Mayor. Cf. Olimpiodoro, *In Plat. Phaed. comment.* 156 Norvin.

[6] Por el testimonio del *De Iside et Osiride* 369F, y de *Quaestiones convivales* IV 670D, parece tratarse, no de las ratas comunes, sino de ratas de agua.

[7] En cambio, *De sollertia animalium* 961D, parece sustentar lo contrario.

vidia[8]). En cambio, se odian, se aborrecen y combaten en guerras implacables las águilas y las serpientes, las cornejas y las lechuzas, los paros y los jilgueros, de tal manera que ni siquiera su sangre se junta, al menos según dicen, cuando C los degüellan, sino que, aun mezclándola, fluye de nuevo cada una separadamente[9]. Y es verosímil incluso, que el miedo genere un fuerte odio en el león contra el gallo y en el elefante contra el jabalí[10]. Pues de un modo natural odian aquello que temen[11]. Por consiguiente, también en esto parece la envidia diferente del odio, al aceptar la naturaleza de los animales al uno pero no a la otra.

5. Además, sentir envidia de alguien nunca es justo[12] (pues nadie recibe daño de la felicidad de otro y sin embargo por eso se siente envidia). En cambio, muchos son odiados con razón, como a aquellos que llamamos «dignos de odio», de manera que incluso censuramos a los demás si no esquivan D a tales personas y no sienten por ellas aversión y disgusto. Y hay una prueba importante de esto: mientras algunos reconocen odiar a muchos, niegan en cambio envidiar a alguien.

Y por cierto, el odio a la maldad está entre los sentimientos que se alaban[13]. Así cuando elogiaban unos a Carilo, el sobrino de Licurgo y rey de Esparta, como hombre moderado y amable, replicó su colega: «¿Y cómo va a ser

---

[8] Cf. Cicerón, *De or.* II 51, 208.

[9] Sobre estos ejemplos véase Aristóteles, *Hist. anim.* IX 1, 10 (609a4 y 609a8); 22 (610a6-8); Eliano, *Nat. anim.* V 48 y X 32.

[10] Cf. *De sollertia animalium* 981E.

[11] Cf. Estobeo, *Florilegio* IV 7, 20 Hense.

[12] Cf. Platón, *Filebo* 49d; Aristóteles, *Ét. Eud.* III 7, 12 (1234a30); Nauck[2], *Trag. Graec. Frag.*, *adesp.* 532, e Hipotoón, frag. 2 (*ibid.* pág. 827).

[13] Cf. *De virtute morali,* 451E; Aristóteles, *De virtute et vitio* V 3 (1250b23ss.).

bueno Carilo, si ni siquiera es duro con los malvados?»[14]. El poeta configuró la fealdad del cuerpo de Tersites con
E muchos detalles y rodeos, pero la maldad de su carácter la expresó resumiéndola en una sola frase

Era especialmente odioso a Aquiles y a Ulises[15],

pues ser odiado por los mejores es un extremo de vileza.

Pero los hombres niegan sentir la envidia[16]. Y en el caso de que se les demuestre, pretextan innumerables excusas, afirmando que sienten irritación, temor u odio por ese hombre, o cubren la envidia con cualquier otro nombre de pasión que se les ocurra y la ocultan como si fuera ella, de entre las enfermedades del alma, la única innombrable[17].

6. Ahora bien, esas pasiones, como las plantas, deben forzosamente nutrirse y crecer con los mismos alimentos y es natural que se intensifiquen mutuamente. Crece el odio,
F en efecto, hacia quienes más se entregan a la maldad, en la medida que se siente mayor envidia por quienes más parecen progresar en la virtud. Por eso Temístocles, cuando aún era un muchacho, afirmaba no haber hecho nada notable porque todavía no era objeto de envidia[18]. Pues al igual que los escarabajos crecen con más fuerza en el trigo en sazón o en los rosales floridos, así la envidia alcanza más a los caracteres y personas de bien cuando se acrecientan en virtud

---

[14] Cf. *De adulatore et amico* 55E; *Apophthegmata Laconica* 218B, donde se atribuye la frase a Arquidámidas y en la *Vida de Licurgo* 5, 9 (42D). Una anécdota parecida con Diógenes y Platón como protagonistas se encuentra en *Virt. mor.* 452D.

[15] *Ilíada* II 220. También cita este verso Plutarco en *Aud. poet.* 30A.

[16] Cf. Epicteto, II 21, 3.

[17] Cf. San Basilio, *De invidia* 92A.

[18] Cf. Hipaso, frag. 6 (Diels-Kranz, *Frag. der Vors.*, I 109).

y fama. Y al contrario, la maldad sin mezcla intensifica el odio. A los que acusaron falsamente a Sócrates, por haber 538A llegado a tal extremo de vileza, los odiaron y rechazaron sus conciudadanos hasta tal punto que no les daban fuego, ni respondían a sus preguntas ni podían bañarse en la misma agua, sino que obligaban a los servidores de los baños a verterla como mancilla, hasta que se ahorcaron por no poder soportar este odio[19]. Pero la superioridad y el brillo de la buena suerte con frecuencia extingue la envidia. No es probable que nadie haya envidiado a Alejandro o a Ciro, cuando triunfaron y llegaron a ser dueños del mundo[20]. Por el contrario, como el sol, cuando vierte su luz sobre la cabeza de alguien, o le quita totalmente la sombra o la hace menor, así cuando la buena fortuna adquiere mayor elevación y se B alza por encima de la envidia, ésta disminuye y se retira deslumbrada. El odio, sin embargo, no cede ante la superioridad y el poder de sus enemigos. Ciertamente Alejandro no tenía quien le envidiara, pero sí muchos que le odiaban y finalmente murió a manos de éstos por una conspiración[21]. Pues bien, del mismo modo los infortunios hacen cesar la envidia pero, a su vez, no suprimen los odios. Pues se odia a los enemigos, incluso cuando están humillados, pero del infortunado nadie siente envidia. Más bien es verdad lo que C dijo un sofista contemporáneo: «Los envidiosos sienten mayor placer al apiadarse»[22]. Por tanto existe aquí una gran diferencia entre ambas pasiones, porque el odio, por naturaleza, no está separado ni de la felicidad ni de la desgracia, mientras que la envidia cesa con el exceso de ambas.

---

[19] Relatos sobre la suerte final de Ánito y Meleto se encuentran con variantes en DIÓGENES LAERCIO, II 43, VI 9-10; DIODORO, XIV 37, 7; TEMISTIO, *Or.* 20 (239C).

[20] Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* II 10, 5 (1388a11-12).

[21] Cf. *Vida de Alejandro* 77 (707A).

[22] Personaje sin identificar.

7. Además, o mejor, todavía consideremos esto mismo desde el punto de vista contrario. Los hombres extinguen sus enemistades y odios al persuadirse de no haber sufrido injusticia, o al admitir la fama de bondad de aquellos a quienes odiaban como malvados, o bien, en tercer lugar, por recibir de ellos beneficios. «Pues el último servicio», como dice Tucídides, «aunque sea pequeño, puede destruir una
D acusación mayor, si ocurre oportunamente»[23]. La primera de estas causas no elimina la envidia (porque los hombres envidian, aun estando persuadidos desde el comienzo de no sufrir injusticias)[24]; las demás incluso la exasperan. Pues sienten mayores celos de quienes gozan de buena fama, en la idea de que poseen el mayor bien, la virtud. Y, aunque reciban beneficios de los afortunados, se atormentan envidiando su intención y su poder. Pues la una procede de la virtud, el otro de la felicidad y ambas cosas son buenas. Por eso la envidia es una pasión totalmente distinta del odio, si lo que dulcifica a uno molesta y exaspera a la otra.

8. Consideremos ahora la intención misma de cada una de estas dos pasiones. La intención del que odia es hacer
E daño[25] (y definen así su poder como una cierta disposición e intención que acecha la ocasión de hacer el mal). Eso, en efecto, está ausente de la envidia. Pues los envidiosos no querrían causar la perdición a muchos de sus amigos y conocidos ni hacerles sufrir, pero se apesadumbran de su feli-

---

[23] Tucídides, I 42, 3.

[24] Cf. Aristóteles, *Retórica* II 9, 3 (1386b20-25); Cicerón, *Tusc. Disp.* IV 8, 17.

[25] Cf. *De capienda ex inimicis utilitate* 87B; Aristóteles, *Retórica* II 4, 31 (1382a8); Diógenes Laercio, VII 113 (=Von Arnim, *Stoic. Vet. Frag.*, III 396, 96).

cidad[26]. Disminuyen, si pueden, su fama y gloria, pero no les procurarían males irreparables, sino que, como si se tratara de una casa más alta, se contentan con quitar lo que les hace sombra[27].

---

[26] PLATÓN, *Filebo* 48b, 49d, 50a, y JENOFONTE, *Memorables* III 9, 8, tratan el tema del amigo como objeto de envidia.

[27] Cf. JENOFONTE, *Memorables* III 9, 8, y PLUTARCO, *De stoicorum repugnantiis* 1046B-C, donde aparece una definición de la envidia de Crisipo.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL